

Giorgio Agamben

# Le mystère du mal

*Benoît XVI et la fin des temps*

Traduit de l'italien par Joël Gayraud

bayard

## Avertissement

*Mysterium iniquitatis* reproduit le texte inédit d'une conférence prononcée à Fribourg (Suisse) le 13 novembre 2012, à l'occasion de la remise du titre de docteur *honoris causa* en théologie. Les arguments traités à cette occasion se recoupent si étroitement avec ma tentative d'interprétation de l'abdication de Benoît XVI (*Le mystère de l'Église*) que j'ai cru nécessaire d'en gommer la proximité, en supprimant les échos et les répétitions. Les deux textes traitent en effet d'un même problème : celui de la signification politique du thème messianique de la fin des temps, aujourd'hui comme il y a vingt siècles.

"This book was negotiated through  
Agnese Incisa Agenzia Letteraria, Torino".

Titre original : *Il mistero del male. Benedetto XVI e la fine dei tempi*  
© 2013 by Giorgio Agamben. Publiée par Gius.  
Laterza & Figli, Roma-Bari

© Bayard Éditions, 2017  
18, rue Barbès, 92128 Montrouge cedex

ISBN : 978-2-227-48931-8

*Dans un souci de cohérence avec le propos de l'auteur, sauf indication contraire, les textes grecs et latins ont été traduits directement d'après les originaux par Joël Gayraud.*

## I

---

# Le mystère de l'Église

### 1.

Dans ces pages, nous tenterons de comprendre la décision du pape Benoît XVI en la situant dans le contexte théologique et ecclésiologique qui lui est propre. Cependant, nous considérerons cette décision dans son exemplarité, c'est-à-dire pour les conséquences qu'il est possible d'en tirer pour une analyse de la situation politique des démocraties dans lesquelles nous vivons.

En effet, nous sommes convaincus que, en accomplissant le « grand refus », Benoît XVI

n'a pas fait preuve de lâcheté — comme, selon une tradition exégétique nullement assurée, Dante l'aurait écrit à propos de Célestin V —, mais plutôt d'un courage qui revêt de nos jours un sens et une valeur exemplaires. Les raisons invoquées par le pontife pour motiver sa décision, certainement en partie véridiques, ne sauraient en aucune manière expliquer un geste qui, dans l'histoire de l'Église, a un sens bien particulier. Ce geste prend tout son poids si l'on se rappelle que le 4 juillet 2009 Benoît XVI avait déposé sur la tombe de Célestin V à Sulmone le pallium qu'il avait reçu au moment de son investiture, ce qui prouve que sa décision avait été préméditée. Célestin V avait justifié son abdication presque dans les mêmes termes que Benoît XVI, en parlant de « faiblesse du corps » (*debilitas corporis* ; Benoît XVI a invoqué une diminution de la « vigueur du corps », *vigor corporis*) et d'« infirmité de sa personne » (*infirmittas personae*) ; mais déjà les sources anciennes nous informent que la vraie raison était à chercher dans son mépris « pour les actes de prévarication et de simonie de la cour ».

Pourquoi cette décision nous apparaît-elle aujourd'hui exemplaire ? Parce qu'elle attire fortement l'attention sur la distinction entre les deux principes essentiels de notre tradition éthico-politique, dont nos sociétés semblent avoir perdu toute conscience : la légitimité et la légalité. Si la crise que notre société traverse en ce moment est si profonde et si grave, c'est parce qu'elle ne met pas seulement en question la *légalité* des institutions, mais aussi leur *légitimité* ; pas seulement, comme on le répète trop souvent, les règles et les modalités de l'exercice du pouvoir, mais le principe même qui le fonde et le légitime.

Les pouvoirs et les institutions ne sont pas aujourd'hui délégitimés parce qu'ils sont tombés dans l'illégalité ; c'est plutôt le contraire qui est vrai : si l'illégalité est aussi répandue et généralisée, c'est parce que les pouvoirs ont perdu toute conscience de leur légitimité. Aussi est-il vain de croire que l'on peut affronter la crise de nos sociétés par l'action — certainement nécessaire — du pouvoir judiciaire : une crise qui frappe la légitimité ne peut être résolue sur le seul plan du droit. L'hypertrophie du droit, qui

prétend légiférer sur tout, trahit même, par un excès de légalité formelle, la perte de toute légitimité substantielle. Comme le montre l'irrépressible processus de décadence dans lequel sont entrées nos institutions démocratiques, la tentative de la modernité pour faire coïncider légalité et légitimité, en tentant d'assurer à l'aide du droit positif la légitimité d'un pouvoir, est totalement insuffisante. Les institutions d'une société ne restent vivantes que si les deux principes (qui, dans notre tradition, ont aussi reçu le nom de droit naturel et de droit positif, de pouvoir spirituel et de pouvoir temporel ou, à Rome, d'*authoritas* et de *potestas*) restent présents et agissent en elles sans jamais prétendre coïncider.

## 2.

Chaque fois que l'on évoque la distinction entre légitimité et légalité, il convient de préciser que l'on n'entend pas ainsi, selon une tradition qui définit la pensée dite réactionnaire, que la légitimité soit un principe substantiel hiérarchi-

quement supérieur, dont la légalité juridico-politique ne serait qu'un épiphénomène ou un effet. Pour nous, au contraire, légitimité et légalité sont les deux parties d'une même machine politique qui non seulement ne doivent jamais être rabattues l'une sur l'autre, mais doivent aussi rester toujours en quelque manière opérantes pour que la machine puisse fonctionner. Si l'Église revendique un pouvoir spirituel auquel le pouvoir temporel de l'Empire ou des États devrait rester subordonné, comme cela s'est produit dans l'Europe médiévale, ou si, comme ce fut le cas dans les États totalitaires du xx<sup>e</sup> siècle, la légitimité prétend se passer de la légalité, alors la machine politique tourne à vide avec des résultats souvent désastreux ; si, d'autre part, comme cela se passe dans les démocraties modernes, le principe légitimant de la souveraineté populaire se réduit au moment électoral et se résout en règles procédurales juridiquement préétablies, la légitimité risque de se dissoudre dans la légalité et la machine politique est également paralysée.

C'est pour cela que le geste de Benoît XVI nous paraît si important. Cet homme, qui était à la

tête de l'institution revendiquant le titre de légitimité le plus ancien et le plus lourd de signification, a remis en question avec son geste le sens même de ce titre. Face à une curie qui, totalement oublieuse de sa propre légitimité, suit obstinément les raisons de l'économie et du pouvoir temporel, Benoît XVI a choisi de n'utiliser que du pouvoir spirituel, de la seule manière qui lui semblait possible, c'est-à-dire en renonçant à l'exercice du vicariat du Christ. De cette façon, c'est l'Église même qui a été mise en question jusqu'à ses racines.

### 3.

Une compréhension plus approfondie du geste de Benoît XVI exige de le rapporter au contexte théologique, qui seul peut permettre d'en apprécier pleinement le sens, et, en particulier, à la conception que le pape lui-même se faisait de l'Église. En 1956, à l'âge de trente ans, le théologien Joseph Ratzinger publie dans la *Revue des études augustiniennes* un article intitulé « Considérations sur le concept d'Église de Tyconius dans le *Liber regularum* ».

Tyconius, actif en Afrique dans la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle et classé d'habitude comme hérétique donatiste, est en réalité un théologien extraordinaire, sans lequel Augustin n'aurait jamais pu écrire son chef-d'œuvre *La Cité de Dieu*. Son *Liber regularum* (sa seule œuvre conservée avec des fragments d'un *Commentaire sur l'Apocalypse*) contient en effet, sous la forme d'une série de sept règles pour l'interprétation des Écritures, un véritable traité d'ecclésiologie.

La seconde règle, qui porte le titre *De domini corpore bipartito* et qui a son répondant dans la septième *De diabolo et eius corpore*, est celle sur laquelle le jeune Ratzinger focalise son attention. « Le contenu essentiel de la doctrine du *corpus bipartitum*, écrit-il, consiste dans la thèse que le corps de l'Église a deux côtés ou aspects : un côté "gauche" et un côté "droit", un côté coupable et un côté béni, qui constituent pourtant un corps unique. Cette thèse, Tyconius la trouve exprimée, avec encore plus de force que dans la dualité des fils d'Abraham et de Jacob, dans les passages des Écritures où non seulement les deux aspects, mais leur cohésion en un corps unique devient

visible : *fusca sum et decora*, dit l'épouse du *Cantique des cantiques* (1,4), "je suis noire et belle", c'est-à-dire : l'épouse unique du Christ, dont le corps est celui de l'Église, a un côté "gauche" et un côté "droit", comprend en soi aussi bien le péché que la grâce » (Ratzinger 1, p. 179-180).

Ratzinger souligne ce qui distingue cette thèse de celle d'Augustin, qui s'en est pourtant certainement inspiré pour son idée d'une Église *permixta* de bien et de mal. « Il n'y a pas (chez Tyconius) cette antithèse marquée entre Jérusalem et Babylone, qui est si caractéristique d'Augustin. Jérusalem est en même temps Babylone, l'inclut en soi. L'une et l'autre constituent une seule cité qui a un côté "gauche" et un côté "droit". Tyconius n'a pas développé, comme Augustin, une doctrine des deux cités, mais celle d'une seule cité avec deux côtés » (*ibid.*, p. 180-181).

Il résulte de cette thèse radicale, qui divise, et en même temps unit, une Église des méchants et une Église des justes, que, selon Ratzinger, l'Église, jusqu'au Jugement universel, est à la fois Église du Christ et Église de l'Antéchrist. « D'où il s'ensuit que l'Antéchrist appartient

à l'Église, croît en elle, et avec elle jusqu'à la grande *discessio*, qui sera introduite par la *revelatio* définitive » (*ibid.*, p. 181).

## 4.

C'est sur ce dernier point qu'il convient de réfléchir pour comprendre les implications de la lecture de Tyconius sur la conception — tant chez le jeune théologien de Freising que chez le futur pape — de l'essence et du destin de l'Église. Comme nous l'avons vu, Tyconius distingue une Église noire (*fusca*), composée des méchants qui forment le corps de Satan, et une Église juste (*decora*), composée des fidèles du Christ. Dans l'état présent, les deux corps de l'Église sont inséparablement mêlés, mais ils se diviseront à la fin des temps : « Il en va ainsi depuis la passion du Seigneur jusqu'au moment où l'Église qui retient sera mise à l'écart par le mystère du mal (*mysterium facinoris*), afin que, quand le temps sera venu, l'impie se révèle, comme le dit l'Apôtre » (Tyconius, p. 74).

Le texte de l'écriture que cite Tyconius (« comme le dit l'Apôtre ») est le même que celui auquel Ratzinger fait allusion en parlant d'une « grande *discessio* » : il s'agit d'un passage célèbre et obscur de la Seconde Épître de Paul aux Thessaloniens, qui contient une prophétie sur la fin des temps. Nous la donnons ici dans une traduction la plus fidèle possible :

Nous vous demandons, frères, à propos de la venue (*parousias*) de notre seigneur Jésus Christ et de notre réunion auprès de lui, de ne pas vous laisser agiter trop vite dans votre esprit ni alarmer par une parole inspirée, un discours ou une lettre prétendument envoyée par nous, et selon quoi le jour du Christ serait imminent. Que nul ne vous trompe d'aucune manière : en effet, auparavant viendra l'apostasie et se révélera l'homme de l'anomie (*ho anthropos tes anomias*), le fils de la destruction, celui qui s'oppose et qui s'élève au-dessus de tout ce qui est nommé Dieu ou est objet de culte, allant jusqu'à siéger en tant que Dieu dans le temple de Dieu, se faisant connaître lui-même comme Dieu. Ne vous rappelez-vous

pas que, lorsque j'étais encore parmi vous, je vous disais cela ? Maintenant vous savez ce qui retient (*to katechon*) et sera révélé en son temps. Le mystère de l'anomie (*mysterion tes anomias*, que la Vulgate traduit par *mysterium iniquitatis* ; et dans la traduction dont se sert Tyconius par *mysterium facinoris*) est déjà à l'œuvre ; que seulement celui qui retient (*ho katechon*) retienne jusqu'à ce qu'il soit mis dehors, alors se révélera l'impie (*anomos*, littéralement « le sans-loi »), que le seigneur Jésus éliminera du souffle de sa bouche et rendra inopérant par la manifestation de sa venue ; la venue [de l'impie] se fera selon l'être en acte de Satan dans chaque puissance, par des signes et de faux prodiges et par toutes les tromperies de l'injustice à l'intention de ceux qui se sont perdus pour n'avoir pas accueilli l'amour de la vérité en vue de leur salut (2 Th 2,1-10).

## 5.

Ce passage concerne la fin des temps, dont la venue est liée à l'action de deux personnages, l'« homme de l'anomie » (ou le « hors-la-loi »,



*anomos*) et « celui ou (ce) qui retient » c'est-à-dire retarde la venue du Christ et la fin du monde. Bien que Paul ne semble pas connaître le terme Antéchrist, à partir d'Irénée (puis, de façon concordante, chez Hippolyte, Origène, Tertulien et Augustin) le premier personnage a été identifié avec l'Antéchrist de la Première Épître de Jean. Le *katechon*, qui retient la fin des temps, a été en revanche identifié par les Pères dans deux puissances opposées : l'Empire romain et l'Église elle-même. La première interprétation remonte à Jérôme, selon lequel l'Apôtre n'avait pas voulu nommer ouvertement l'Empire pour ne pas être accusé d'en souhaiter la ruine. La seconde interprétation, comme nous l'avons vu, remonte précisément à Tyconius qui avait identifié l'Église (ou mieux, une partie de celle-ci, l'Église *fusca*) avec l'Antéchrist. Dans le livre XX de *La Cité de Dieu*, Augustin le suggère discrètement sans pour autant le nommer : « D'autres pensent, écrit-il, que les paroles de l'Apôtre ne concernent que les méchants et les hypocrites qui se trouvent dans l'Église, jusqu'à ce qu'ils soient assez nombreux pour former le grand

peuple de l'Antéchrist. Ce serait là le mystère de l'iniquité, puisqu'il est caché, [...] et ils croient que c'est à ce mystère que se réfère Jean l'évangéliste dans son Épître [...] De même qu'avant l'heure que Jean dit être la dernière, de nombreux hérétiques, qu'il appelle Antéchrists, sont sortis de l'Église, de même quand le moment sera venu, en sortiront tous ceux qui n'appartiennent pas au Christ, mais au dernier Antéchrist, lequel se révélera alors » (XX, 19).

Tyconius connaît donc un temps eschatologique dans lequel s'accomplira la séparation des deux Églises et des deux peuples : à la fin du iv<sup>e</sup> siècle déjà, il existait donc une école de pensée qui voyait dans l'Église romaine, plus précisément dans le caractère biparti de son corps, la cause du retard de la parousie.

## 6.

La première hypothèse, qui identifiait le pouvoir qui retient à l'Empire romain, a été revendiquée au xx<sup>e</sup> siècle par un grand juriste catholique, Carl

Schmitt, qui voyait dans la doctrine du *katechon* la seule possibilité de concevoir l'histoire d'un point de vue chrétien : « La foi en une force qui retient la fin du monde, écrit-il, jette le seul pont qui mène de la paralysie eschatologique de tout devenir humain jusqu'à une puissance historique aussi imposante que celle de l'Empire chrétien des rois germaniques » (Schmitt, p. 64). Quant à la seconde hypothèse, elle a été reprise de nos jours par un théologien génial, méconnu de l'Église, Ivan Illich. Selon Illich, le *mysterium iniquitatis* dont parle l'Apôtre n'est autre que la *corruptio optimi pessima*, c'est-à-dire le pervertissement de l'Église qui, en s'institutionnalisant toujours plus comme une prétendue *societas perfecta*, a fourni à l'État moderne le modèle de sa prise en charge intégrale de l'humanité.

Mais, auparavant déjà, la doctrine de l'Église romaine comme *katechon* avait trouvé son expression la plus extrême dans la légende du Grand Inquisiteur que raconte Ivan Karamazov dans le roman de Dostoïevski. Ici l'Église n'est pas seulement le pouvoir qui retarde la seconde venue du Christ, mais celui qui cherche à la

rendre définitivement impossible (« va-t'en et ne reviens plus, » dit au Christ le Grand Inquisiteur).

## 7.

Lors de l'audience générale du 22 avril 2009, deux mois avant de déposer son pallium sur la tombe de Célestin V, Benoît XVI a évoqué de nouveau la figure de Tyconius à propos de la manière dont nous devons comprendre « le mystère de l'Église » aujourd'hui. En parlant d'Ambroise Autpert, un théologien du VIII<sup>e</sup> siècle auteur d'un commentaire sur l'Apocalypse, qui avait été inspiré par celui de Tyconius, il écrit que « dans son commentaire de l'Apocalypse, Tyconius voit surtout se refléter le mystère de l'Église. Il était arrivé à la conviction que l'Église était un corps biparti ; une partie appartient au Christ, mais il est une autre partie qui appartient au diable » (Ratzinger 2). Que la thèse de Tyconius, défini comme « grand théologien », reçoive maintenant la sanction de l'évêque de Rome n'est certainement pas quelque chose d'indifférent. Ce qui

est en question, ce n'est pas seulement la thèse du corps biparti de l'Église ; ce sont aussi et surtout ses implications eschatologiques, c'est-à-dire la « grande *discessio* », la grande séparation entre les méchants et les fidèles — entre l'Église comme corps de l'Antéchrist et l'Église comme corps du Christ — qui doit se produire à la fin des temps.

Essayons alors de situer la décision du pontife dans ce contexte théologique, auquel il appartient indiscutablement. Dans cette perspective, l'abdication ne peut pas ne pas évoquer quelque chose comme une *discessio*, une séparation de l'Église *decora* d'avec l'Église *fusca* ; cependant Benoît XVI sait que cette *discessio* ne peut ni ne doit se produire qu'au moment de la seconde venue du Christ, qui est précisément ce que la bipartition du corps de l'Église, agissant comme *katechon*, semble destinée à retarder.

### 8.

Tout dépend ici de la manière dont on interprète le thème eschatologique, qui est inséparable

de la philosophie chrétienne de l'histoire (mais peut-être toute philosophie de l'histoire est-elle constitutivement chrétienne) et, en particulier, du sens qu'on attribue au passage de l'Épître de Paul. On sait, comme l'avait déjà observé Troeltsch, que l'Église a fermé depuis longtemps son office eschatologique (Troeltsch, p. 36) ; mais la décision de Benoît XVI montre précisément que le problème des choses dernières continue à agir souterrainement dans l'histoire de l'Église. En effet, l'eschatologie ne signifie pas nécessairement — comme le suggère Schmitt — une paralysie des événements historiques, au sens où la fin des temps rendrait toute action inutile. Tout au contraire, ce qui fait partie intégrante du sens des choses dernières, c'est qu'elles doivent guider et orienter l'action des avant-dernières choses. C'est ce que Paul, qui se réfère toujours au temps messianique avec l'expression *ho nyn kairos*, le « temps de maintenant », ne se lasse pas de rappeler, en enjoignant aux Thessaloniens de ne pas se laisser troubler par l'imminence de la parousie. Ce qui intéresse l'Apôtre n'est pas le dernier jour, n'est pas *la fin des temps*, mais *le temps de la fin*, la transformation

intérieure du temps que l'événement messianique a produite une fois pour toutes et la transformation de la vie des fidèles qui s'ensuit. Le *mysterium iniquitatis* de la Seconde Épître aux Thessaloniens n'est pas un arcane surtemporel, dont le seul sens est de mettre fin à l'histoire et à l'économie du salut : c'est un drame historique (en grec *mysterion* signifie « action dramatique ») qui est, pour ainsi dire, en cours à chaque instant et dans lequel ne cesse de se jouer le sort de l'humanité, le salut ou la ruine des hommes. Et l'une des thèses du *Commentaire de l'Apocalypse* de Tyconius, que Benoît XVI connaissait bien, était que les prophéties de l'Apocalypse ne se réfèrent pas à la fin des temps, mais à la condition de l'Église dans l'intervalle entre la première et la seconde venue du Christ, c'est-à-dire dans le temps historique que nous sommes encore en train de vivre.

## 9.

Cela signifie, dans le cas de la séparation entre les deux côtés du corps de l'Église, que

la « grande *discessio* » dont parlait le jeune Ratzinger n'est pas un événement seulement futur, qui, comme tel, doit être séparé du présent et relégué à la fin des temps : c'est plutôt quelque chose qui doit orienter *ici et maintenant* la conduite de tout chrétien et, en premier lieu, du pontife. Contrairement à la thèse de Schmitt, le *katechon*, le « pouvoir qui freine » — qu'il soit identifié à l'Église ou à l'État — ne saurait inspirer ni différer en aucune manière l'action historique des chrétiens.

Placé dans le contexte qui lui est propre, le « grand refus » de Benoît XVI est tout autre qu'un renvoi au futur schisme eschatologique : il rappelle, au contraire, qu'il n'est pas possible que l'Église survive, si elle reporte passivement à la fin des temps la solution du conflit qui en déchire le « corps biparti ». Tout comme le problème de la légitimité, le problème de ce qui est juste et de ce qui est injuste ne peut être éliminé de la vie historique de l'Église, mais doit inspirer à tout instant la conscience de ses décisions dans le monde. Si l'on feint d'ignorer, comme elle l'a fait souvent, la réalité du corps biparti,

l'Église *fusca* finit par l'emporter sur l'Église *decora* et le drame eschatologique perd tout sens.

La décision de Benoît XVI a remis en lumière le mystère eschatologique dans toute sa puissance explosive ; mais c'est seulement ainsi que l'Église, qui s'est égarée dans le temps, pourra retrouver une juste relation avec la fin des temps. Il y a, dans l'Église, deux éléments inconciliables et, cependant, étroitement liés : l'économie et l'eschatologie, l'élément mondain-temporel et celui qui se maintient en relation avec la fin des temps et du monde. Quand l'élément eschatologique s'éclipse et rentre dans l'ombre, l'économie mondaine devient proprement infinie, c'est-à-dire interminable et sans but. Le paradoxe de l'Église est que, du point de vue de l'eschatologie, elle doit renoncer au monde, mais ne peut le faire parce que, du point de vue de l'économie, elle est du monde et ne peut renoncer à lui sans renoncer à elle-même. C'est justement ici que se situe la crise décisive : parce que le courage — ceci nous semble être le sens ultime du message de Benoît XVI — n'est que la capacité de se maintenir en relation avec sa propre fin.

## 10.

Nous avons tenté d'interpréter l'exemplarité du geste de Benoît XVI dans le contexte théologique et ecclésiologique qui lui est propre. Or, si ce geste nous intéresse, ce n'est certes pas dans la seule mesure où il renvoie à un problème interne à l'Église, mais plutôt parce qu'il permet de cerner un thème authentiquement politique, celui de la justice, qui, comme celui de la légitimité, ne peut être éliminé de la praxis de notre société. Nous savons parfaitement que le corps de notre société politique, comme celui de l'Église et peut-être encore plus gravement, est, lui aussi, biparti, fait d'un mélange de mal et de bien, de crime et d'honnêteté, d'injustice et de justice. Cependant, dans la praxis des démocraties modernes, ce n'est pas là un problème politique et substantiel, mais juridique et procédural. Ici aussi, comme cela s'est produit pour le problème de la légitimité, il est résolu sur le plan des normes qui interdisent et punissent, quitte à devoir ensuite constater que

la bipartition du corps social devient chaque jour plus profonde. Dans la perspective de l'idéologie libérale aujourd'hui dominante, le paradigme du marché autorégulateur s'est substitué à celui de la justice et feint de pouvoir gouverner une société toujours plus ingouvernable selon des critères exclusivement techniques. Encore une fois, une société ne peut fonctionner que si la justice (qui correspond, dans l'Église, à l'eschatologie) ne reste pas une simple idée, totalement inopérante et impuissante face au droit et à l'économie, mais parvient à trouver une expression politique sous une forme capable de contrebalancer l'aplatissement progressif sur un unique plan technico-économique de ces principes coordonnés, mais radicalement hétérogènes — légitimité et légalité, pouvoir spirituel et pouvoir temporel, *auctoritas* et *potestas*, justice et droit —, qui constituent le patrimoine le plus précieux de la culture européenne.

---

## II

### *Mysterium iniquitatis* L'histoire comme mystère

#### 1.

Le titre *Mysterium iniquitatis* suggère sans ambiguïté qu'il sera ici question d'une lecture du célèbre passage de la Seconde Épître de Paul aux Thessaloniens sur la fin des temps. J'ai écrit « sans ambiguïté » car ce qui s'est produit de nos jours est qu'une notion authentiquement eschatologique — le *mysterium iniquitatis*, précisément — qui, comme telle, n'avait de sens que dans son contexte, a été arrachée à son lieu

propre et transformée en une notion ontologique contradictoire, c'est-à-dire en une sorte d'ontologie du mal. Ce qui n'avait de sens que comme *philosophia ultima* a pris ainsi la place de la *prima philosophia*.

Relisons intégralement le passage de l'Épître de Paul :

Nous vous demandons, frères, à propos de la venue (*parousias*) de notre seigneur Jésus Christ et de notre réunion auprès de lui, de ne pas vous laisser agiter trop vite dans votre esprit ni alarmer par une parole inspirée, un discours ou une lettre prétendument envoyée par nous, et selon quoi le jour du Christ serait imminent. Que nul ne vous trompe d'aucune manière : en effet, auparavant viendra l'apostasie et se révélera l'homme de l'anomie (*ho anthropos tes anomias*), le fils de la destruction, celui qui s'oppose et qui s'élève au-dessus de tout ce qui est nommé Dieu ou est objet de culte, allant jusqu'à siéger en tant que Dieu dans le temple de Dieu, se faisant connaître lui-même comme Dieu. Ne vous rappelez-vous pas que, lorsque j'étais encore parmi

vous, je vous disais cela ? Maintenant vous savez ce qui retient (*to katechon*) et sera révélé en son temps. Le mystère de l'anomie (*mysterion tes anomias*, que la Vulgate traduit par *mysterium iniquitatis* ; et dans la traduction dont se sert Tyconius par *mysterium facinoris*) est déjà à l'œuvre ; que seulement celui qui retient (*ho katechon*) retienne jusqu'à ce qu'il soit mis dehors, alors se révélera l'impie (*anomos*, littéralement « le sans-loi »), que le seigneur Jésus éliminera du souffle de sa bouche et rendra inopérant par la manifestation de sa venue ; la venue [de l'impie] se fera selon l'être en acte de Satan dans chaque puissance, par des signes et de faux prodiges et par toutes les tromperies de l'injustice à l'intention de ceux qui se sont perdus pour n'avoir pas accueilli l'amour de la vérité en vue de leur salut (2 Th 2,1-10).

Lorsque l'Église s'intéressait encore aux choses dernières, ce passage extraordinaire avait sollicité tout particulièrement la finesse herménautique des Pères, d'Irénée à Jérôme et d'Hippolyte à Augustin. L'attention des interprètes s'était

concentrée surtout sur l'identification des deux personnages que Paul appelle « Celui — ou ce — qui retient » (*ho katechon, to katechon* ; dans la Vulgate : *Qui tenet, quid detineat*) et « l'homme de l'anomie » (*ho anthropos tes anomias* ; littéralement « l'homme de l'absence de loi » ; dans la Vulgate, *homo peccati*), ou simplement *ho anomos* (« le sans loi » ; dans la Vulgate : *iniquus*). Ce dernier, à partir d'Irénée (*Contre les hérésies*, V, 25, 1), et bien que Paul ne semble pas connaître le terme, a été presque constamment identifié avec l'Antéchrist de la Première Épître de Jean (2,18). Cette identification a été reçue comme telle par Hippolyte, Origène, Tertullien et enfin par Augustin, pour devenir ensuite un lieu commun, même si les chercheurs modernes l'ont remise en question. Chez tous ces auteurs, l'Antéchrist est toujours conçu comme un homme en chair et en os — un personnage historique réel, comme Néron, ou plus ou moins imaginaire, comme, selon Hippolyte, un certain Lateinos ou Teitanos, appelé ainsi d'après le chiffre de la bête de l'Apocalypse. Comme Peterson l'a opportunément observé,

même s'il est au service de Satan, l'Antéchrist est un homme et non un démon.

Qui est alors « celui ou ce qui retient » et dont on doit se débarrasser pour que l'Antéchrist (plus précisément, selon les termes de Paul, le « sans loi ») puisse advenir ? Je voudrais céder la parole à Augustin qui, dans *La Cité de Dieu* (XX, 19) a commenté ce passage. Après avoir écrit que le texte en question se réfère sans aucun doute à la venue de l'Antéchrist et que, d'autre part, l'Apôtre n'a pas voulu exprimer clairement l'identité de « celui qui retient » parce qu'il s'adressait à des destinataires qui en avaient déjà connaissance, il ajoute : « Nous, qui ne savons pas ce qu'ils savaient, désirons ardemment connaître la pensée de l'Apôtre, mais nous n'y parvenons pas parce que les mots qu'il a ajoutés en rendent le sens encore plus obscur. En effet, que veut dire "le mystère de l'iniquité est déjà à l'œuvre ; que seulement celui qui retient retienne jusqu'à ce qu'il soit mis dehors, alors se révélera l'impie" ?

» J'avoue ne pas comprendre ce qu'il dit. Cependant je ne passerai pas sous silence les



conjectures des hommes que j'ai pu lire ou entendre. »

Augustin regroupe alors ces conjectures en deux ensembles :

« Certains (*quidam*) pensent que ce qui est dit ici se réfère à l'Empire romain et que l'apôtre Paul n'a pas voulu l'écrire ouvertement (*aperte scribere*) pour ne pas être accusé de souhaiter la ruine de cet empire, que l'on tenait pour éternel. Ses paroles : "le mystère de l'iniquité est déjà à l'œuvre" se référeraient donc à Néron, dont les actes ressemblent à ceux de l'Antéchrist. Certains supposent qu'il ressuscitera et deviendra l'Antéchrist ; d'autres pensent qu'il n'a pas été tué, mais qu'il a été enlevé pour faire croire à sa mort, et qu'il est caché, vivant et dans la fleur de l'âge, et qu'il se révélera en son temps et sera rétabli sur le trône. Mais la grande présomption de ces hypothèses me surprend beaucoup. Cependant il est possible que les mots "que celui qui retient retienne jusqu'à ce qu'il soit mis dehors" se réfèrent à l'Empire romain, comme si l'apôtre disait : "que celui qui

commande, commande jusqu'à ce qu'il soit mis dehors". »

Quant au second ensemble de témoignages, Augustin le résume en ces termes :

« D'autres pensent que les paroles de l'Apôtre ne concernent que les méchants et les hypocrites qui se trouvent dans l'Église, jusqu'à ce qu'ils soient assez nombreux pour former le grand peuple de l'Antéchrist. Ce serait là le mystère de l'iniquité, puisqu'il est caché, et ils croient que c'est à ce mystère que se réfère Jean l'évangéliste dans son Épître [...] De même qu'avant l'heure que Jean dit être la dernière, de nombreux hérétiques, qu'il appelle Antéchrists, sont sortis de l'Église, de même quand le moment sera venu, en sortiront tous ceux qui n'appartiennent pas au Christ, mais au dernier Antéchrist, lequel se révélera alors. »

## 2.

Même si Augustin ne mentionne aucun nom, il est possible cependant d'identifier les auteurs

auxquels il se réfère. Les *quidam* du premier groupe se laissent inscrire sans difficulté dans le sillon de Jérôme, qui s'est occupé de l'interprétation de l'Épître paulinienne, notamment dans son épître à Algasie. C'est cette interprétation que cite Augustin quand il dit que l'Apôtre n'a pas voulu s'exprimer ouvertement pour éviter d'être accusé de souhaiter la ruine de l'Empire qui se prétendait éternel (Jérôme avait écrit : « *nec vult aperte dicere Romanum Imperium destruendum, quod ipsi qui imperant aeternum putant* » [« il ne veut pas dire ouvertement qu'il faut détruire l'Empire romain, que ceux qui le dirigent conçoivent comme éternel »] — Jérôme, p. 18).

La seconde hypothèse, qui identifie le *katechon* avec l'Église, provient d'un auteur qui a exercé une influence déterminante sur Augustin, Tyconius. Il s'agit d'un personnage extraordinaire sans lequel Augustin n'aurait pu écrire son chef-d'œuvre, *La Cité de Dieu*, puisque c'est à lui qu'il a emprunté aussi bien l'idée des deux cités que celle de l'Église comme *permixta* de bien et de mal. Mais Tyconius est

important également parce qu'il a réalisé avec une avance de quinze siècles le programme benjaminien selon lequel la doctrine ne peut être légitimement énoncée que sous la forme de l'interprétation.

En effet, son *Liber regularum*, qui est considéré comme le plus ancien traité d'herméneutique sacrée, a ceci de particulier que les règles permettant l'interprétation des écritures coïncident avec la doctrine (qui est, dans ce cas, une ecclésiologie).

La seconde règle, sous la rubrique *De domini corpore bipartito* (« Du corps biparti du Seigneur »), nous intéresse ici tout particulièrement. Selon Tyconius, le corps du Christ, c'est-à-dire l'Église, est constitutivement divisé. En référence au verset du Cantique des Cantiques où il lit, selon la traduction dont il dispose, *fusca sum et decora*, il distingue une Église noire, composée du *populus malus* des méchants, qui forment le corps de Satan, et une Église *decora*, honnête, composée des fidèles du Christ. Dans l'état présent, les deux corps de l'Église sont inséparablement mêlés, mais selon

la prédiction de l'Apôtre, ils se sépareront à la fin des temps : « Il en va ainsi depuis la passion du Seigneur jusqu'au moment où l'Église qui retient sera mise à l'écart par le mystère du mal (*mysterium facinoris*) afin que, lorsque le temps sera venu, l'impie se révèle, comme le dit l'Apôtre » (Tyconius).

Tyconius pense donc un temps eschatologique qui va de la passion du Christ jusqu'au « mystère de l'anomie », quand s'accomplit la séparation du corps biparti de l'Église. Cela signifie que déjà, à la fin du IV<sup>e</sup> siècle, il y avait des auteurs qui avaient identifié à l'Église elle-même le *katechon*, c'est-à-dire la cause du retard de la parousie.

### 3.

Ces interprétations du texte paulinien se réfèrent dans tous les cas à des personnages ou à des puissances historiques et concernent des événements qui se produiront dans les temps précédant immédiatement la parousie. Com-

prendre le mystère de l'anomie signifie alors comprendre quelque chose qui regarde l'*eschaton*, cette conclusion dramatique de l'histoire de l'humanité qui a lieu à la fin des temps. Comme Paul le dit clairement dans la Première Épître aux Corinthiens (10,11), au dernier jour aucune interprétation typologique ou figurée n'est plus possible, puisque toutes les figures et tous les types avaient été conçus pour la fin des temps : ce qui arrive alors n'est plus figure, mais achèvement de toute figure, c'est-à-dire réalité historique et rien d'autre.

L'histoire comme nous la connaissons est un concept chrétien. « Le christianisme est une religion *historique* au double sens du terme : non seulement il naît à un moment précis de l'histoire, et sa fondation comme sa foi reposent sur une personne — celle de Jésus — [...], mais encore, et surtout, plus exclusivement que le mazdéisme ou même que le judaïsme, il donne au temps une valeur concrète et attache à son développement, conçu comme unilinéaire et irréversible, une valeur sotériologique. Davantage : il lie à l'histoire ses destinées propres ;

il se conçoit et s'interprète en fonction d'une perspective historique ; il apporte avec soi, plus ou moins implicitement, et élabore très vite une sorte de philosophie ou, pour mieux dire, de théologie de l'histoire » (Puech, vol. I, p. 1). Aussi un grand historien français a-t-il pu écrire que « le christianisme est une religion d'historiens [...] parce que c'est dans l'histoire que se développe l'axe central de la méditation chrétienne, le grand drame du péché et de la rédemption » (Bloch, p. 38).

C'est donc dans la perspective de ce drame historique que je tenterai de lire le texte paulinien, en déplaçant le point focal de mon enquête de l'identification des deux personnages (le *katechon* et l'homme de l'anomie) à la structure même du temps qui lui est implicite. Selon mon hypothèse, saisir ce qu'est le *mysterium iniquitatis* ne signifie rien d'autre que comprendre la conception paulinienne du temps messianique (c'est-à-dire du temps historique, s'il est vrai que l'eschatologie n'est qu'un abrégé ou un modèle en miniature de l'histoire de l'humanité). Je devrai, pour cela, analyser le

syntagme paulinien *mysterion tes anomias* (le *mysterium iniquitatis* de la Vulgate) : que veut dire cette expression qui, selon Augustin, rend encore plus obscurs les *obscura verba* du texte ? Et d'abord, que signifie *mysterion* ?

## 4.

C'est sur l'interprétation correcte de ce terme qu'Odon Casel — et, sur ses traces, ce qu'on a appelé le « mouvement liturgique » du xx<sup>e</sup> siècle — a fondé son projet d'un renouvellement de l'Église à partir de l'esprit de la liturgie. Déjà dans sa thèse de doctorat *De philosophorum graecorum silentio mystico* (*Du silence mystique des philosophes grecs*, 1919), Casel montre qu'en grec *mysterion* ne désigne pas une doctrine secrète que l'on pourrait formuler dans un discours, mais qu'il est interdit de révéler. Le mot *mysterion* indique en revanche une praxis, une action ou un drame, même au sens théâtral du terme, c'est-à-dire un ensemble de gestes, d'actes et de paroles par lesquels une action ou

une passion divine se réalise effectivement dans le monde et dans le temps pour le salut de ceux qui y participent. Ainsi Clément d'Alexandrie appelle les mystères d'Éleusis *drama mysticon*, « drame mystique » (Clément, p. 30) et définit en conséquence le message chrétien comme un « mystère du logos » (*ibid.*, p. 254).

Je n'ai pas ici l'intention de prendre parti dans le débat ecclésiologique sur le primat de la liturgie sur le dogme ou du dogme sur la liturgie, que Pie XII, en tenant compte du Mouvement liturgique, a tenté de résoudre par l'encyclique *Mediator Dei*. En revanche, je pense qu'il est légitime de séparer les thèses de Casel sur la liturgie du travail remarquable de « philologie théologique » qu'il a réalisé sur le terme *mysterium*, et qu'il n'est pas nécessaire de partager ses idées sur le primat de la liturgie sur la doctrine pour se rendre compte que tout ce qu'il écrit sur la dérivation du terme à partir du vocabulaire des mystères hellénistiques est substantiellement exact. Du reste, Casel ne fait que reprendre une tradition ancienne que l'on peut faire remonter aux *Exercitationes de rebus*

*sacris* (1614) d'Isaac Casaubon, l'un des fondateurs de la philologie moderne.

## 5.

Une analyse attentive des passages où Paul emploie le terme *mysterion* non seulement confirme les thèses de Casel, mais permet de les préciser davantage. Ce n'est pas ici le lieu d'une analyse exhaustive de toutes les occurrences du terme *mysterion* dans les Épîtres pauliniennes (qui s'y intéresse peut la trouver in Agamben, p. 47-50) ; je me bornerai ici à citer 1 Co 2, 6-8 : « Nous exprimons (*laloumen*, littéralement “nous parlons”, “nous mettons en mots”) la sagesse de Dieu pour les parfaits (*teleiois*, les initiés), non la sagesse de ce monde ni des princes de ce monde, qui seront rendus inopérants ; nous exprimons la sagesse de Dieu dans un mystère (*laloumen en mysterioi* ; dans la Vulgate : *loquimur in mysterio*), sagesse demeurée cachée et que Dieu avait définie avant les siècles pour notre gloire, sagesse qu'aucun des princes de ce

monde n'a connue ; car s'ils l'avaient connue, ils n'auraient pas crucifié le Seigneur de la gloire. » Il est bien évident qu'ici le mystère n'est pas un secret ; au contraire, il est quelque chose qui se dit et se manifeste. Ce n'est pas la sagesse de Dieu, mais ce par quoi cette sagesse s'exprime et se révèle, de sorte que — comme il est de règle dans les mystères — les non-initiés ne la comprennent pas. Mais quel est le contenu de ce mystère ? « Nous annonçons Christ crucifié, scandale pour les Juifs, folie pour les païens » (1 Co 1,23).

La sagesse de Dieu s'exprime donc sous la forme d'un mystère, qui n'est autre que le drame historique de la passion, c'est-à-dire un événement qui a réellement eu lieu, auquel les non-initiés n'entendent rien et que les fidèles comprennent pour leur salut. Dans le temps de la fin, mystère et histoire s'identifient sans reste.

C'est encore plus évident dans les trois passages où *mysterion* est rapproché du terme *oikonomia* : Col 1,24-25, Ép 1,9-10 et 3,9. Asso-cier — comme le fait Paul dans ces passages — le mystère à l'économie signifie lier le mystère à

l'histoire. Même si, chez Paul, l'économie ne coïncide pas encore avec le mystère — comme ce sera le cas plus tard chez les Pères qui, à partir du III<sup>e</sup> siècle, construiront la doctrine de l'économie théologique, c'est-à-dire de l'action salvatrice de Dieu dans le monde —, parler, comme le fait Paul, d'une « économie du mystère » implique que le mystère se manifeste dans les événements eschatologiques que Paul vit et annonce. Il y a une « économie historique » du mystère. C'est pour cette raison qu'Hippolyte et Tertullien pourront renverser sans trop de difficulté le syntagme paulinien « économie du mystère » en « mystère de l'économie » : ce qui est mystérieux maintenant, c'est la praxis même par laquelle Dieu dispose et révèle la présence divine dans le monde des créatures.

## 6.

L'histoire de la fin (qui ne coïncide pas avec la fin de l'histoire) se présente donc chez Paul comme un mystère, c'est-à-dire comme un

drame sacré où sont en jeu le salut et la damnation des hommes, un drame que l'on peut voir et comprendre (comme il en va pour les initiés) ou voir et ne pas comprendre (ce qui est le cas des damnés). Une des principales objections que les théologiens modernes ont opposées à la thèse de la proximité entre mystères païens et mystères chrétiens — c'est-à-dire le caractère résolument historique de la religion chrétienne — se voit ainsi privée de tout fondement : le mystère dont parle Paul est en lui-même historique, puisque l'histoire des temps derniers se présente à ses yeux comme un « mystère », c'est-à-dire comme un drame mystique ou un « spectacle (*theatron*) », où même les apôtres jouent un rôle (1 Co 4,9 : « Nous sommes devenus un spectacle pour le monde, les anges et les hommes » [*theatron egenèthèmen toi kosmoi, kai aggelois, kai anthropois*]). C'est dans cette perspective que l'on doit entendre le recours fréquent chez les Pères à des métaphores théâtrales : lorsqu'Ignace d'Antioche appelle la croix « *mechanè* du retour aux cieux » et que le pseudo Athanase la décrit comme une

« machine céleste », *mechanè ourania*, il va de soi que *mechanè* est le terme technique désignant dans les tragédies grecques la machine théâtrale par laquelle le dieu descendait sur la scène et remontait au ciel.

## 7.

Qu'est-ce qu'ajoute à cette conception du mystère le *mysterium iniquitatis* de la Seconde Épître aux Thessaloniens ? Ici le drame eschatologique est, pour ainsi dire, mis en scène, sous la forme d'un conflit ou d'une dialectique entre trois personnages : le *katechon* (« celui qui retient »), l'*anomos* (le « hors-la-loi ») et le messie (Dieu et Satan sont aussi nommés, mais restent à l'arrière-plan). Il faut ici songer aux indications scénographiques de ce « mystère » au sens théâtral du terme qu'est le *Ludus de Antichristo*, composé et représenté en Allemagne au XII<sup>e</sup> siècle : « Le temple de Dieu et les sept sièges royaux sont placés ainsi sur la scène : à l'orient, le temple de Dieu ; à côté, le siège du

roi de Jérusalem et le siège de la synagogue. À l'occident, le siège de l'empereur romain ; à côté, le siège du roi des Germains et celui du roi des Francs [...] Soudain entre l'Antéchrist » (*Ludus*, p. 4). Ici le temps se fait espace et l'histoire devient immédiatement mystère, c'est-à-dire théâtre.

## 8.

La structure du temps eschatologique — tel est le message de Paul — est double : il y a, d'une part, un élément retardateur (le *katechon*, qu'on doit identifier à l'Empire ou à l'Église, en tout cas à une institution) et, de l'autre, un élément décisif (le Messie). Entre les deux se situe l'apparition de l'homme de l'anomie (l'Antéchrist, selon les Pères), dont la révélation, qui coïncide avec la sortie de scène du *katechon*, précipite le combat final. Le Messie — qui, chez Paul comme dans la tradition hébraïque, rend la loi inopérante — inaugure une zone d'anomie qui coïncide avec le temps messianique et

libère, de cette manière, l'*anomos*, le sans-loi, en ceci très semblable au chrétien (Paul, il est bon de ne pas l'oublier, s'est défini un jour *hos anomos*, « comme sans-loi » : « pour ceux qui sont sans [ou même hors] loi, je suis devenu comme sans — ou hors — loi », 1 Co 9,21). Le *katechon* est la puissance — l'Empire, mais aussi l'Église, comme toute autorité juridiquement constituée — qui combat et cache l'anomie qui définit le temps messianique, retardant ainsi la révélation du « mystère de l'anomie ». Le dévoilement de ce mystère coïncide avec la manifestation du désœuvrement de la loi et avec l'essentielle illégitimité de tout pouvoir dans le temps messianique. (C'est, selon toute évidence, ce qui est en train de se produire sous nos yeux quand les pouvoirs d'État agissent ouvertement comme hors-loi. L'*anomos* ne représente, en ce sens, rien d'autre que le dévoilement de l'anomie qui définit aujourd'hui tout pouvoir constitué, à l'intérieur duquel État et terrorisme forment un même système).



## 9.

Je m'aperçois que je suis en train de faire moi-même des conjectures semblables à celles dont Augustin stigmatisait l'arrogance. Il sera donc, sinon plus prudent, du moins certainement plus utile de me concentrer sur la structure du temps eschatologique qui est en question dans l'Épître. Cette structure implique — nous l'avons vu — un élément retardateur et un élément décisif. Le *katechon* agit comme un barrage et, en même temps, comme un report de l'histoire : le temps est mis en suspens, de sorte que la crise décisive ne peut jamais éclater. Le moment où le report atteint sa limite extrême coïncide avec la révélation du « sans-loi ». Celui-ci — d'où son identification avec l'Antéchrist (dans le grec *Antichristos*, le préfixe *anti-* ne signifie pas tant l'opposition que la ressemblance) — se présente comme une contrefaçon de la parousie : l'histoire bloquée prend la figure de la fin de l'histoire — ou, en termes modernes, de la post-histoire, dans laquelle rien ne peut arriver.

On comprend mieux, dans cette perspective, le double caractère du temps messianique, que l'on cherche souvent à définir, de manière sans doute contradictoire, comme un « déjà » et un « non encore ». Il ne s'agit pas d'une structure temporelle abstraite, mais d'un drame ou d'un conflit où agissent des forces historiques absolument concrètes. Le « non encore » définit l'action du *katechon*, la force qui retient ; le « déjà » se réfère à l'urgence de l'élément décisif. Et le texte de l'Épître ne laisse aucun doute quant à l'issue finale du drame : le Seigneur éliminera l'*anomos* « du souffle de sa bouche et le rendra inopérant par l'apparition de sa venue ».

## 10.

Tels sont les acteurs et les péripéties du « mystère » eschatologique que l'auteur de l'Épître a évoqués dans ses *obscura verba*, qui, une fois ramenés à leur contexte dramatique, ne sont plus aussi obscurs. Pourtant l'Église, qui a mis de côté la perspective eschatologique qui lui

est consubstantielle, semble avoir perdu toute conscience de ce contexte. Le *mysterium iniquitatis* a été extrait de son contexte eschatologique, dans lequel seul il pouvait trouver un sens cohérent, et transformé en une structure intemporelle, qui vise à donner une assise théologique au mal, et, en même temps, à retarder et à « freiner » la fin des temps.

Après les deux guerres mondiales, le scandale devant l'horreur a en fait poussé philosophes et théologiens, s'appuyant sur le moment kénitique du Christ, à enraciner en Dieu le *mysterium*, en une sorte de monstrueuse — qu'on me pardonne le terme — « kakokénodicée », une justification du mal par la *kenosis*, en un total oubli de sa signification eschatologique. Ainsi l'Université grégorienne a publié en 2002, sous le titre *Mysterium iniquitatis*, les actes d'un colloque où le texte de la Seconde Épître de Paul aux Thessaloniens n'était jamais cité. Ce qui n'est pas pour surprendre, dans la mesure où l'un des rédacteurs affirme candidement que « le mystère du mal est une réalité de notre expérience quotidienne, que nous ne parvenons

pas à expliquer ni à dominer ». Malheureusement, les auteurs mêmes qui reprochaient à l'Église l'abandon de l'eschatologie finissent par transformer le drame de la fin des temps en une structure ontothéologique. Il s'agit certainement là d'un geste gnostique (ou du moins, comme on l'a suggéré, semi-marcionite — Milana, p. 159), qui oppose non pas deux divinités, mais deux attributs de la même divinité en une sorte d'« ambiguïté originare » qui, surtout chez les philosophes, s'inspire d'un mélange entre le dernier Schelling et Dostoïevski. Dans tous les cas, ces théologiens et ces philosophes, peut-être sans s'en rendre compte, finissent, pour reprendre les mots de l'Apôtre, par faire « siéger [le mal] dans le temple de Dieu, en le montrant comme Dieu ».

## 11.

En renonçant à toute expérience eschatologique de sa propre action historique, l'Église — au moins sur le plan de la praxis car, pour ce

qui est de la doctrine, la théologie du xx<sup>e</sup> siècle, de Barth à Moltmann et à von Balthasar, a connu une reprise des thèmes eschatologiques — a créé elle-même le spectre du *mysterium iniquitatis*. Si elle veut se débarrasser de ce spectre, il est nécessaire qu'elle retrouve l'expérience eschatologique de son action historique — de toute action historique — comme un drame où le conflit décisif est toujours en cours. Ce n'est que de cette manière qu'elle pourra disposer d'un critère d'action qui ne soit pas subalterne — comme il l'est de fait aujourd'hui — par rapport à la politique profane et au progrès des sciences et des techniques, qu'elle semble partout poursuivre en cherchant en vain à leur poser des limites. En effet on ne comprend pas ce qui arrive aujourd'hui dans l'Église, si l'on ne voit pas qu'elle suit en tout domaine les dérives de l'univers profane que son *oikonomia* a engendrées.

Il y a, dans l'Église, deux éléments inconciliables, qui, cependant, ne cessent de s'enchevêtrer historiquement : l'*oikonomia* — l'action salvatrice de Dieu dans le monde et dans le

temps — et l'eschatologie — la fin du monde et du temps. Quand l'élément eschatologique a été mis de côté, le développement de l'*oikonomia* sécularisée s'est perverti et est devenu littéralement sans fin, c'est-à-dire sans but. À partir de ce moment, le mystère du mal, déplacé de son lieu propre et érigé en structure ontologique, interdit à l'Église tout vrai choix véritable et fournit en même temps un alibi à ses ambiguïtés.

Je crois que c'est seulement si l'on restitue le *mysterium iniquitatis* à son contexte eschatologique qu'une action politique peut devenir de nouveau possible, tant dans la sphère théologique que dans la sphère profane. Le mal n'est pas un drame *théologique* obscur qui paralyse et rend énigmatique et ambiguë toute action, mais c'est un drame *historique* où la décision de chacun est à chaque fois en question. La théorie schmittienne, qui fonde la politique dans un « pouvoir qui freine », n'a aucune base chez Paul, où le *katechon* n'est qu'un des éléments du drame eschatologique et ne saurait en être extrait. C'est dans ce drame historique,

où l'*eschaton*, le dernier jour, coïncide avec le présent, avec le « temps de maintenant » paulinien, et où la nature bipartite du corps de l'Église comme de toute institution profane rejoint enfin son dévoilement apocalyptique, c'est en ce drame toujours en cours que chacun est appelé à tenir son rôle sans réserves et sans ambiguïtés.

---

## Appendice

---

### DÉCLARATION DE CÉLESTIN V

*Ego Caelestinus Papa Quintus motus ex legitimis causis, idest causa humilitatis, et melioris vitae, et conscientiae illesae, debilitate corporis, defectu scientiae, et malignitate Plebis, infirmitate personae, et ut praeteritae consolationis possim reparare quietem ; sponte, ac libere cedo Papatui, et expresse renuncio loco, et Dignitati, oneri, et honori, et do plenam, et liberam ex nunc sacro coetui Cardinalium facultatem eligendi, et providendi duntaxat Canonice universali Ecclesiae de Pastore.*

Moi, pape Célestin V, mû par des causes légitimes, c'est-à-dire par humilité, en vue d'une

vie plus parfaite et pour maintenir intègre ma conscience, en raison de mon insuffisance corporelle et de mon défaut de science, du fait de la malignité du peuple et de la faiblesse de ma personne, et afin de pouvoir retrouver le repos de ma consolation passée, j'abandonne spontanément et librement le pontificat et renonce expressément à mon siège, à ma Dignité, à ma charge et à mes honneurs et je donne au sacré collège des Cardinaux pleine et libre faculté d'élire, et, conformément aux canons, de pourvoir de son Pasteur l'Église universelle.

#### DÉCLARATION DE BENOÎT XVI

*Fratres carissimi,*

*Non solum propter tres canonizationes ad hoc Consistorium vos convocavi, sed etiam ut vobis decisionem magni momenti pro Ecclesiae vita communicem. Conscientia mea iterum atque iterum coram Deo explorata ad cognitionem certam perveni vires meas ingravescente aetate non iam aptas esse ad munus Petrinum*

*aeque administrandum. Bene conscius sum hoc munus secundum suam essentiam spiritualem non solum agendo et loquendo exsequi debere, sed non minus patiendo et orando. Attamen in mundo nostri temporis rapidis mutationibus subiecto et quaestionibus magni ponderis pro vita dei perturbato ad navem Sancti Petri gubernandam et ad annuntiandum Evangelium etiam vigor quidam corporis et animae necessarius est, qui ultimis mensibus in me modo tali minuitur, ut incapacitatem meam ad ministerium mihi commissum bene administrandum agnoscere debeam. Quapropter bene conscius ponderis huius actus plena libertate declaro me ministerio Episcopi Romae, Successoris Sancti Petri, mihi per manus Cardinalium die 19 aprilis MMV commisso renuntiare ita ut a die 28 februarii MMXIII, hora 20, sedes Romae, sedes Sancti Petri vacet et Conclave ad eligendum novum Summum Pontificem ab his quibus competit convocandum esse. Fratres carissimi, ex toto corde gratias ago vobis pro omni amore et labore, quo mecum pondus ministerii mei portastis et veniam peto pro omnibus defectibus meis. Nunc*

*autem Sanctam Dei Ecclesiam curae Summi eius Pastoris, Domini nostri Iesu Christi con dimus sanctamque eius Matrem Mariam imploramus, ut patribus Cardinalibus in eligendo novo Summo Ponti ce materna sua bonitate assistat. Quod ad me attinet etiam in futura vita orationi dedicata Sanctae Ecclesiae Dei toto ex corde servire velim.*

*Ex Aedibus Vaticanis, die 10 mensis februarii MMXIII BENEDICTUS PP XVI.*

Frères très chers,

Je vous ai convoqués à ce Consistoire non seulement pour les trois canonisations, mais également pour vous communiquer une décision de grande importance pour la vie de l'Église. Après avoir examiné ma conscience devant Dieu, à diverses reprises, je suis parvenu à la certitude que mes forces, en raison de l'avancement de mon âge, ne sont plus aptes à exercer adéquatement le ministère pétrinien. Je suis bien conscient que ce ministère, de par son essence

spirituelle, doit être accompli non seulement par les œuvres et par la parole, mais aussi, et pas moins, par la souffrance et par la prière. Cependant, dans le monde d'aujourd'hui, sujet à de rapides changements et agité par des questions de grande importance pour la vie de la foi, pour gouverner la barque de saint Pierre et annoncer l'Évangile, la vigueur du corps et de l'esprit est aussi nécessaire, vigueur qui, ces derniers mois, s'est amoindrie en moi d'une telle manière que je dois reconnaître mon incapacité à bien administrer le ministère qui m'a été confié. C'est pourquoi, bien conscient de la gravité de cet acte, en pleine liberté, je déclare renoncer au ministère d'Évêque de Rome, Successeur de saint Pierre, qui m'a été confié par les mains des cardinaux le 19 avril 2005, de telle sorte que, à partir du 28 février 2013 à vingt heures, le Siège de Rome, le Siège de saint Pierre, sera vacant et le conclave pour l'élection du nouveau Souverain Pontife devra être convoqué par ceux à qui il appartient de le faire. Frères très chers, du fond du cœur je vous remercie pour tout l'amour et le travail avec lequel vous avez

porté avec moi le poids de mon ministère et je demande pardon pour tous mes défauts. Maintenant, confions la Sainte Église de Dieu au soin de son Souverain Pasteur, Notre Seigneur Jésus-Christ, et implorons sa sainte Mère, Marie, afin qu'elle assiste de sa bonté maternelle les Pères Cardinaux dans l'élection du Souverain Pontife. Quant à moi, puissé-je servir de tout cœur, aussi dans l'avenir, la Sainte Église de Dieu par une vie consacrée à la prière.

Du Vatican, 10 février 2013.  
Benoît XVI, pape.

*(Traduit par les soins  
du service de presse du Vatican)*

## TYCONIUS

### Seconde règle

#### Le corps biparti du Seigneur

Encore plus essentielle est la règle du corps biparti du Seigneur et il est de notre devoir de l'examiner au plus près et de l'étudier dans l'ensemble des Saintes Écritures. En effet, comme, selon ce qui a été affirmé antérieurement, la raison seule a la faculté de distinguer les rapports entre la tête et le corps, il en va également ainsi pour tout ce qui concerne les rapports entre une partie et l'autre du corps, entre la droite et la gauche ou entre la gauche et la droite.

En effet, à un corps unique, l'Écriture dit : « Je te montrerai des trésors cachés, pour que tu saches que je suis le Seigneur... et je t'appellerai. » Puis elle ajoute : « Mais tu ne m'as pas connu, je suis Dieu et il n'y a pas de Dieu à part moi et tu ne me connaissais pas. » En admettant

qu'elle parle à un corps unique, c'est à une unique personne que se rapportent les expressions : « Je te montrerai des trésors cachés, pour que tu saches que je suis le Seigneur Dieu par amour de mon serviteur Jacob » et « Mais tu ne m'as pas connu » ? Peut-être Jacob n'a-t-il pas reçu ce que Dieu a promis ? Ou alors ces expressions ne peuvent pas se rapporter à une seule personne : « Mais tu ne m'as pas connu, je suis Dieu et il n'y a pas de Dieu en dehors de moi et tu ne me connaissais pas. » Même si l'on admet qu'elle parle à un corps unique, c'est sans doute à une unique personne que se rapportent les expressions suivantes : « Je te montrerai des trésors cachés, pour que tu saches que je suis le seigneur Dieu par amour de mon serviteur Jacob » et « Mais tu ne m'as pas connu ». Peut-être Jacob n'a-t-il pas reçu ce que Dieu a promis ? Ou bien ces expressions ne peuvent se rapporter à une seule personne : « Mais tu ne m'as pas connu » et « Tu ne me connaissais pas ». « Tu ne me connaissais pas » se réfère en effet à celui qui connaît maintenant ; en revanche, « tu ne m'as pas connu » se réfère à

celui qui, tout en ayant été appelé à connaître et en étant visiblement du même corps, « s'approche avec les lèvres » de Dieu « alors qu'il est loin de lui par le cœur ». C'est vers lui qu'il se retourne lorsqu'il dit : « Mais toi, tu ne m'as pas connu. »

Et encore ceci : « Je conduirai les aveugles par des chemins qu'ils ne connaissent pas, je les guiderai par des sentiers inconnus et je transformerai sous leurs yeux les ténèbres en lumière, et redresserai les chemins tortueux. Je réaliserai ces promesses et ne les abandonnerai point. Mais ils sont revenus en arrière. » Ceux à qui il a dit : « Je ne les abandonnerai point » sont-ils les mêmes que ceux qui sont revenus en arrière ou seulement une partie d'entre eux ?

Le Seigneur dit encore à Jacob : « Ne crains rien, parce que je suis avec toi. De l'orient je ferai venir ta race, et de l'occident je te rassemblerai. Je dirai au septentrion : Rends-les, et au midi : Ne les retiens pas. Fais revenir mes fils d'une terre lointaine et mes filles de l'extrémité de la terre, tous ceux qui portent mon nom. Car pour ma gloire je les ai préparés, formés et créés,



et j'ai fait naître un peuple aveugle, et leurs yeux sont également aveugles et sourdes sont leurs oreilles. » Les aveugles et les sourds sont-ils les mêmes que Dieu a créés pour sa gloire ?

Isaïe affirme : « Tes pères et leurs princes ont d'abord commis des crimes contre moi et tes princes ont profané mon sanctuaire ; alors j'ai voué Jacob à la mort et Israël aux outrages. Maintenant écoutez-moi, Jacob, mon serviteur, et toi, Israël, que j'ai élu. » Dieu montre qu'il a voué à la mort ce Jacob-là et a maudit l'Israël qu'il n'avait pas élu.

Et encore : « Je t'ai formé comme mon serviteur, tu es mien, Israël, ne m'oublie pas. J'ai dissipé comme des nuages tes forfaits et tes péchés comme une nuée. Reviens à moi et je te rachèterai. » Dieu a-t-il dissipé les péchés de celui auquel il a dit « Tu es à moi » et à qui il rappelle de ne pas l'oublier, celui-là même auquel il dit : « Reviens à moi » ? Les péchés peuvent-ils être dissipés avant que l'on fasse retour au seigneur ?

Et encore : « Puisque je sais que tu seras vraiment réprouvé ; par mon nom je te montrerai

ma gloire et te couvrirai de mes splendeurs. » À celui qui est réprouvé, Dieu montre-t-il sa gloire et lui livre-t-il ses splendeurs ?

Et encore : « Ce ne fut ni un prince, ni un ange, mais lui-même qui les a sauvés parce qu'il les aimait, et il les a épargnés. Il les a rachetés, s'est chargé d'eux et les a exaltés dans tous les jours du passé. Mais ils se sont rebellés et ont contristé l'Esprit saint. » Mais à quel moment ceux qu'il a exaltés dans tous les jours du passé se sont rebellés et ont contristé l'Esprit saint ?

Ensuite Dieu promet ouvertement à un corps unique la stabilité et la destruction en disant : « La riche cité de Jérusalem est une tente qu'on ne déplacera jamais. De toute éternité ses piquets ne seront dérangés ni ses cordes rompues. » Juste après, il ajoute : « Tes cordes ont été rompues parce que le mat de ton navire ne vaut plus rien, tes voiles s'inclinent, on ne hisse plus le signal jusqu'à ce qu'il livré à sa perte. »

Dans un autre texte très court, le corps du Christ se présente comme biparti : « Je suis noire et je suis belle. » Ce n'est jamais que

l'Église « qui n'a ni tache ni ride », Église que le Seigneur a purifiée pour lui-même de son propre sang, qui est noire en une de ses parties, la gauche, à cause de laquelle « le nom de Dieu est blasphémé parmi les gentils ». Quant au reste elle est toute belle, comme il est dit : « Tu es toute belle, ma bien-aimée, il n'est en toi aucune tache. » En effet, le texte explique pourquoi elle est « noire et belle ». « Comme la tente de Qédar, comme les pavillons de Salomon. » Il présente deux tentes, une royale et l'autre servile : toutes deux pourtant issues d'Abraham : en effet Qédar est fils d'Ismaël. Mais dans un autre passage l'Église se lamente de la longue fréquentation de ce Qédar, c'est-à-dire de ce serviteur d'Abraham, et dit : « Pauvre de moi, très longue a été ma pérégrination, je suis restée dans la tente de Qédar, et mon âme a beaucoup erré. Parmi ceux qui haïssent la paix, je voulais la paix, mais quand je leur en parlais, ils voulaient la guerre. » Or nous ne pouvons pas cependant dire que la tente de Qédar est en dehors de l'Église. Le même texte parle de la tente de Qédar et de celle de Salomon, ce qui

fait qu'il affirme : « Je suis noire et belle. » En effet, l'Église n'est pas « noire » chez ceux qui sont au-dehors.

Par rapport à un tel mystère, le Seigneur parle dans l'Apocalypse de sept anges — c'est-à-dire de l'Église septiforme — en les montrant tantôt saints et gardiens des préceptes, tantôt accusés de nombre de crimes et justiciables de pénitences. Et dans l'Évangile Dieu évoque un corps unique de gens préposés à quelque office, mais de mérites divers : « Heureux le serviteur que le maître trouvera à son retour occupé de la sorte. » Mais il affirme aussi : « Si cet esclave est mauvais, le Seigneur le coupera en deux parties. » Devons-nous entendre que Dieu divisera ou fendra en deux tout le corps ? Finalement, ce n'est pas le corps entier, mais « une partie qu'il mettra avec les hypocrites » car, par serviteur unique, il entend tout le corps.

Aussi, relativement à ce mystère, est-il nécessaire de le comprendre à travers toutes les Écritures quand Dieu dit que c'est à bon droit qu'Israël ou sa descendance exécrationnable est destiné à périr. En effet l'apôtre expose largement,

surtout dans l'Épître aux Romains, comment doit être rapporté à une partie ce qui est dit à propos de tout le corps. « Que dit-il à l'adresse d'Israël ? Tout le jour j'ai tendu mes mains vers un peuple désobéissant. » En outre, pour rendre évident qu'il parlait d'une partie, il ajoute : « Je le demande : Dieu aurait-il répudié sa descendance ? Certes non ! Ne suis-je pas moi-même Israélite, de la race d'Abraham, de la tribu de Benjamin. Dieu n'a pas rejeté le peuple qu'il a désigné par avance. » Après avoir expliqué comment il faut entendre telle expression, il montre de la même manière comment un seul corps peut être à la fois bon et mauvais : « Selon l'Évangile, ils sont ennemis à cause de vous, mais selon l'élection, ils sont aimés à cause de leurs pères. » Les mêmes qui sont aimés sont-ils donc aussi ennemis ou les deux expressions peuvent-elles se rapporter à Caïphe ?

Ainsi, dans toutes les Écritures, le Seigneur atteste comment un seul corps de la descendance d'Abraham croît en tous, devient vigoureux et périt.

### Septième règle

#### Le diable et son corps

On peut traiter brièvement du diable et de son corps si l'on considère aussi à ce propos ce qui a été dit par rapport au Seigneur et à son corps.

En effet, dans ce cas également, la raison peut discerner le passage de la tête au corps, comme nous le lisons chez Isaïe à propos du roi de Babylone : « Comment est-il tombé des cieux, Lucifer, l'astre du matin ? Comment a-t-il été jeté sur terre, lui qui envoyait ses messagers à toutes les nations ? Toi qui as dit en ton cœur : J'escaladerai le ciel, j'établirai mon trône au-dessus des étoiles de Dieu, je trônerai au sommet de la montagne, au-dessus des hauts monts de l'Aquilon. Je monterai au-dessus des nuages et je serai semblable au Très-Haut. Or maintenant te voilà précipité aux Enfers dans les profondeurs de la terre. Tous ceux qui te verront te considéreront avec étonnement et diront : Cet homme est celui qui soulève la terre,

qui fait trembler les rois, qui réduit le monde à un désert, qui détruit les villes et qui ne libère jamais ses captifs. Tous les rois des nations ont dormi avec honneur, chacun dans sa maison. Mais toi, tu as été jeté dehors sur les montagnes, comme un cadavre repoussé par tous ceux qui sont tombés dans le désert frappés par le glaive et sont descendus aux Enfers. Comment es-tu arrivé là ? De même qu'un habit couvert de sang ne sera jamais pur, de même tu seras toujours impur, car tu as ruiné ma patrie et massacré mon peuple. Tu n'auras pas dans l'éternité de vile descendance. Prépare-toi à massacrer tes enfants pour que les péchés de ton père ne réapparaissent plus. »

Le roi de Babylone symbolise tous les rois et tous les peuples car son corps est unique. « Comment, dit Isaïe, est-il tombé des cieux, Lucifer, l'astre du matin ? Comment a-t-il été jeté sur terre, lui qui envoyait ses messagers à toutes les nations ? Toi qui as dit en ton cœur : J'escaladerai le ciel, j'établirai mon trône au-dessus des étoiles de Dieu. » Le diable ne s'est pas promis cela. Il n'espère pas escalader les

cieux pleins de lumière celui qui n'a pu éviter d'être jeté à bas.

L'homme ne peut espérer faire beaucoup plus et pourtant, selon Isaïe, on parle ici d'un homme : « Cet homme est celui qui soulève la terre. » Mais outre le fait que ni diable ni homme ne peuvent espérer escalader les cieux, trôner au-dessus des étoiles et se rendre semblables à Dieu, les Écritures elles-mêmes nous enjoignent de rechercher quelque chose d'autre. En effet, même s'il parvient à ériger son trône au-dessus des étoiles de Dieu, comment pourra-t-il siéger sur la haute montagne, voire au-dessus des monts de l'Aquilon ou dans les nuages pour être semblable au Très-Haut ? En effet, le Très-Haut n'a pas un trône de cette nature.

En fait, comme nous le voyons dans la suite des Écritures, le ciel désigne l'Église. C'est de ce ciel que tombe Lucifer, l'astre du matin. Lucifer est biparti et, de même, dans l'Apocalypse le Seigneur dit de lui-même et de son corps : « Je suis la racine de la race de David, l'étoile radieuse du matin, l'époux et l'épouse. » Et encore : « À celui qui vaincra, je donnerai

l'étoile du matin », c'est-à-dire je ferai en sorte qu'il soit l'étoile du matin comme le Christ, que nous avons reçu.

En revanche, une partie de Lucifer, c'est-à-dire le corps contraire que sont le diable, les rois et le peuple, tombe du ciel et se brise sur la terre. La Sagesse dit à ces rois : « Écoutez, ô rois, et comprenez : tentez d'apprendre, juges de toute la terre, prêtez l'oreille, vous qui commandez à la foule et tirez orgueil de la multitude de vos peuples. Votre pouvoir vous a été donné par le Seigneur, votre puissance par le Très-Haut. C'est lui qui examinera vos œuvres et scrutera vos desseins. Et si, en tant que ministres de son royaume, vous n'avez pas gouverné correctement, ni observé la loi... » Le roi de Babylone désigne donc le corps tout entier : mais selon les passages, nous comprenons à quelle partie du corps on se réfère. « Lucifer est tombé des cieux » peut se référer au corps dans sa totalité. La phrase « J'escaladerai le ciel, j'établirai mon trône au-dessus des étoiles de Dieu » se réfère à la tête, et aux grands qui pensent pouvoir dominer les étoiles de Dieu, c'est-à-dire les

saints, alors qu'eux-mêmes doivent être dominés par les plus humbles, comme il est écrit : « Le plus grand servira le plus petit. » Voilà ce que dit le Seigneur à Ésaü, donc aux mauvais frères, par la voix du prophète Abdias : « Il a élevé sa demeure, disant en son cœur : Qui me fera redescendre sur terre ? Si tu t'élevais comme l'aigle et que tu fasses ton nid parmi les étoiles, je te délogerais de là, dit le Seigneur. »

« Je trônerai au sommet de la montagne, au-dessus des hauts monts de l'Aquilon. Je monterai au-dessus des nuages et je serai semblable au Très-Haut. » Le « sommet de la montagne » représente le peuple plein d'orgueil ; les « hauts monts » sont ces orgueilleux qui, réunis, font une montagne, c'est-à-dire le corps du diable. Nombreux sont les mauvais monts, disent les Écritures : « Que les montagnes soient transportées au cœur de la mer. » Et encore : « Les assises des montagnes frémirent, et elles s'ébranlèrent sous le coup de la colère de Dieu. » En effet le corps de Dieu, c'est-à-dire l'Église, est défini comme une montagne et de même ceux qui font l'Église sont appelés monts, comme il est

écrit : « C'est moi qu'il a sacré roi sur sa sainte montagne de Sion, et c'est moi qui énoncerai ses décrets. » Et encore : « Je détruirai les Assyriens dans mon pays et dans mes montagnes. » Et encore : « Que les montagnes et les collines apportent la paix à ton peuple. » Et encore : « Les montagnes sauteront comme des béliers et les collines comme des agneaux. » Dieu a son trône sur le mont Sion, sur les montagnes d'Israël et ses saintes nuées, qui sont l'Église selon ce qui est écrit : « Que la terre entière tremble devant le Seigneur qui est sorti de ses saintes nuées. » Et encore : « J'ordonnerai aux nuages de ne pas y laisser tomber la pluie. » Et encore : « Orage et nuées l'entourent. » À propos de sa demeure sur le mont Sion, il dit : « Vous saurez que je suis votre seigneur Dieu, résidant à Sion, ma montagne sacrée. »

Le diable trône lui aussi sur une montagne, le mont Seir, qui est lié à Ésaü, c'est-à-dire aux mauvais frères : c'est cette montagne que Dieu invective par la voix d'Ézéchiël : « Dans la joie de toute la terre, je ferai de toi un désert » parce qu'elle a manifesté son inimitié contre Jacob.

Telle est cette montagne et tels sont les monts de l'Aquilon : c'est sur eux que trône le diable, comme s'il régnait sur les nuages du ciel, et c'est pour cela qu'il se dit semblable au Très-Haut.

Il y a deux parties dans l'Église : l'une de l'Auster et l'autre de l'Aquilon, l'une du Midi, l'autre du Septentrion : le Seigneur demeure dans la partie méridionale, comme il est écrit : « Où tu mèneras paître le troupeau, c'est là que tu demeureras en plein midi. » Quant au diable, il est à l'Aquilon, comme le dit le Seigneur à son peuple : « J'éloignerai de vous celui qui vient de l'Aquilon et le chasserai vers une terre sans eau », c'est-à-dire vers les siens. « Je repousserai son avant-garde vers la mer orientale et son arrière-garde vers la mer occidentale » qui représentent respectivement les peuples d'orient et d'occident. À l'image de l'Église a été créé ce monde dans lequel le soleil, après son lever, fait sa route par l'Auster, c'est-à-dire le midi, et, ayant parcouru la partie australe, avance invisible et revient à sa place. C'est ainsi que notre Seigneur Jésus Christ, soleil éternel, parcourt sa partie, appelée pour

cette raison méridionale. Mais il ne se lève pas à l'Aquilon, c'est-à-dire à la partie opposée, comme les méchants le diront quand ils passeront en jugement : « La lumière de la justice n'a pas brillé pour nous, le soleil ne s'est pas levé pour nous. » « Pour ceux qui craignent le Seigneur », en revanche, c'est « avec le salut dans ses rayons que se lèvera le soleil de justice », comme il est écrit. Mais pour les méchants, la nuit se fera aussi en plein midi : « Alors qu'ils espéraient la lumière, se sont faites pour eux les ténèbres, alors qu'ils espéraient la splendeur, ils ont cheminé dans la nuit obscure ; ils tâteront les murs comme des aveugles, marchant à tâtons comme s'ils n'avaient pas d'yeux, et trébucheront à midi comme s'il était minuit. » Et encore : « Le soleil se couchera à midi et la terre se couvrira de ténèbres en plein jour. » Et encore : « C'est pourquoi vous aurez la nuit en guise de visions et la divination vous donnera des ténèbres. Le soleil se couchera pour les prophètes et le jour s'obscurcira sur eux. »

Dieu menace ce peuple depuis l'Auster lorsque par la voix d'Ézéchiël il apostrophe la ville de

Tyr : « Le souffle de l'Auster t'a ruinée. » Lorsqu'il permet au vent de s'abattre il dit : « Lève-toi, Aquilon, et toi, Auster, viens, soufflez sur mon jardin, que mes parfums se répandent. » À l'apparition de l'esprit mauvais s'oppose l'Esprit saint qui souffle sur le jardin du Seigneur, et répand ses parfums, c'est-à-dire l'odeur de la suavité divine.

Par la voix d'Ézéchiël encore, Dieu dit qu'il conduit sur son peuple une partie du reste des méchants. Tel est le mystère de l'iniquité : « Me voici contre toi, Gog, prince de Rosh, Méshek et Tubal. Je rassemblerai tes forces, te conduirai et depuis les confins de l'Aquilon t'amènerai contre les montagnes d'Israël. Je briserai ton arc dans ta main gauche et ferai tomber les flèches de ta main droite. Je te détruirai sur les monts d'Israël. »

Il en va ainsi depuis la passion du Seigneur jusqu'à ce que l'Église qui retient soit mise à l'écart par le mystère du mal, afin que, lorsque le temps sera venu, l'impie se révèle, comme le dit l'apôtre : « Et maintenant vous savez ce qui empêche sa manifestation qui se produira à son

heure. Le mystère du mal est déjà en œuvre, mais il est nécessaire que soit écarté celui qui jusqu'à maintenant le retient. C'est alors seulement que se révélera l'impie. »

Nous lisons chez Jérémie que les pécheurs d'Israël sont rassemblés au Septentrion, selon les paroles du seigneur : « Va crier ces paroles du côté de l'Aquilon : Reviens à moi, maison d'Israël, dit le Seigneur. » Mais le Midi est le côté du seigneur, comme il est écrit dans le livre de Job : « Du côté du Midi germera ta vie. » Le Septentrion est le côté du diable : mais les deux côtés sont présents dans le monde entier.

#### AUGUSTIN D'HIPPONE

*Dans La Cité de Dieu, saint Augustin consacre plusieurs pages au commentaire direct des versets de la Seconde Épître aux Thessaloniens auxquels nous nous sommes référés dans notre réflexion.*

La Cité de Dieu

Livre XX, ch. 19

Afin de ne pas allonger mon livre à l'excès, je me vois contraint de passer sous silence de nombreuses affirmations sur le divin jugement dernier contenues dans les Évangiles et les Épîtres des apôtres. Mais on ne peut en aucun cas omettre ce qu'écrit l'apôtre Paul aux Thessaloniens :

*Nous vous demandons, frères, à propos de la venue de notre seigneur Jésus Christ et de notre réunion auprès de lui, de ne pas vous laisser agiter trop vite dans votre esprit ni alarmer par une parole inspirée, un discours ou une lettre prétendument envoyée par nous, et selon quoi le jour du Christ serait imminent. Que nul ne vous trompe d'aucune manière : en effet, auparavant viendra l'apostat et se révélera l'homme du péché (homo peccati), le fils de la destruction, celui qui s'oppose et qui s'élève au-dessus de tout ce qui est nommé Dieu ou est objet de culte, allant jusqu'à siéger en tant que Dieu dans le*



*temple de Dieu, se faisant connaître lui-même comme Dieu. Ne vous rappelez-vous pas que, lorsque j'étais encore parmi vous, je vous disais cela ? Maintenant vous savez ce qui retient (quid detineat) et sera révélé en son temps. Le mystère de l'iniquité (mysterium iniquitatis) est déjà à l'œuvre ; que seulement celui qui retient retienne jusqu'à ce qu'il soit mis dehors, alors se révélera l'impie (iniquus) que le seigneur Jésus tuera du souffle de sa bouche et rendra inopérant (evacuabit) par l'éclat de sa venue ; la venue [de l'impie] se fera selon l'être en acte de Satan dans chaque puissance, par des signes et de faux prodiges et par toutes les tromperies de l'injustice à l'intention de ceux qui se sont perdus pour n'avoir pas accueilli l'amour de la vérité en vue de leur salut. C'est pourquoi Dieu leur enverra l'opération de l'erreur pour qu'ils croient tous au mensonge et que soient jugés tous ceux qui n'ont pas cru à la vérité mais ont prêté consentement à l'iniquité.*

Nul doute qu'il ne parle ici de l'Antéchrist et que le jour du jugement, qu'il appelle jour du Seigneur, ne viendra que lorsque sera lui-même

auparavant venu celui qu'il nomme l'Apostat, déserteur du Seigneur Dieu. Si l'on peut ainsi qualifier à bon droit tous les impies, combien plus encore on peut le faire pour celui-ci. Mais on ne sait pas dans quel temple de Dieu il va siéger. Est-ce dans les ruines du temple bâti par le roi Salomon ou plutôt dans l'Église ? Car l'apôtre ne désignerait pas le temple de quelque idole ou démon par le nom de temple de Dieu. Aussi, selon certains, ce n'est pas le prince des impies lui-même, mais en quelque sorte l'ensemble de son corps, c'est-à-dire la multitude des hommes qui lui est attachée, que désigne le terme d'Antéchrist ; et ils pensent qu'il est plus correct de lire, comme en grec, qu'il siège « en tant que temple de Dieu », et non « dans le temple de Dieu », autant dire comme s'il était lui-même le temple de Dieu, qui n'est autre que l'Église. De même nous disons, entre autres locutions du même genre, « Il s'assoit en ami », c'est-à-dire « comme un ami ». Et l'apôtre ajoute : « Et maintenant vous savez ce qui le retient, ce qui le retarde, quelle est la cause de son retard, afin qu'il paraisse en son temps, vous

le savez. » S'il a dit qu'ils le savaient, c'est qu'il n'a pas voulu s'exprimer ouvertement. Nous, qui ne savons pas ce qu'ils savaient, désirons ardemment connaître la pensée de l'Apôtre, mais nous n'y parvenons pas parce que les mots qu'il a ajoutés en rendent le sens encore plus obscur. En effet, que veut dire « le mystère de l'iniquité est déjà à l'œuvre ; que seulement celui qui retient retienne jusqu'à ce qu'il soit mis dehors, alors se révélera l'impie » ? J'avoue ne pas comprendre ce qu'il dit. Cependant je ne passerai pas sous silence les conjectures des hommes que j'ai pu lire ou entendre.

Certains pensent que ce qui est dit ici se réfère à l'Empire romain et que l'apôtre Paul n'a pas voulu l'écrire ouvertement pour ne pas être accusé de souhaiter la ruine de cet empire, que l'on tenait pour éternel. Ses paroles : « Le mystère de l'iniquité est déjà à l'œuvre » se référeraient donc à Néron, dont les actes ressemblent à ceux de l'Antéchrist. Certains supposent qu'il ressuscitera et deviendra l'Antéchrist ; d'autres pensent qu'il n'a pas été tué, mais qu'il a été enlevé pour faire croire à sa

mort, et qu'il est caché, vivant et dans la fleur de l'âge, et qu'il se révélera en son temps et sera rétabli sur le trône. Mais la grande présomption de ces hypothèses me surprend beaucoup. Cependant il est possible que les mots « que celui qui retient, retienne jusqu'à ce qu'il soit mis dehors » se réfèrent à l'Empire romain, comme si l'apôtre disait : « que celui qui commande, commande jusqu'à ce qu'il soit mis dehors » ou, en d'autres termes, jusqu'à ce qu'il soit éliminé. « Et alors se révélera l'Impie », voilà qui désigne l'Antéchrist sans ambiguïté. En revanche les paroles : « Vous savez ce qui retient » et « Le mystère de l'iniquité est à l'œuvre », d'autres pensent qu'elles ne concernent que les méchants et les hypocrites qui se trouvent dans l'Église, jusqu'à ce qu'ils soient assez nombreux pour former le grand peuple de l'Antéchrist. Ce serait là le mystère de l'iniquité, puisqu'il est caché. Or l'apôtre exhorterait les fidèles à persévérer dans la foi qu'ils détiennent en disant : « Que celui qui retient, retienne jusqu'à ce qu'il soit mis dehors », c'est-à-dire jusqu'à ce que le mystère de l'iniquité,

qui est maintenant caché, soit mis en dehors de l'Église. En effet ils croient que c'est à ce mystère que se réfère Jean l'évangéliste dans son Épître : « Mes enfants, voici la dernière heure : comme vous l'avez appris, l'Antéchrist doit venir ; or, maintenant, beaucoup de gens se sont faits Antéchrists, et par là même nous savons que c'est la dernière heure. Ils sont sortis de nos rangs, mais ils n'étaient pas des nôtres, car s'ils avaient été des nôtres, ils seraient demeurés assurément avec nous. » Donc, selon eux, de même qu'avant l'heure que Jean dit être la dernière, de nombreux hérétiques, qu'il appelle Antéchrists, sont sortis de l'Église, de même quand le moment sera venu, en sortiront tous ceux qui n'appartiennent pas au Christ, mais au dernier Antéchrist, lequel se révélera alors.

Telles sont les différentes conjectures issues des paroles obscures de l'apôtre. Cependant nul ne doute qu'il ait écrit que le Christ ne viendrait pas juger les vivants et les morts avant que son adversaire l'Antéchrist ne soit venu pour séduire les morts spirituellement, et ce, même si leur séduction relève du jugement encore caché

de Dieu. La venue de l'Impie, comme il a été dit, sera l'œuvre de Satan, avec tout son appareil de signes, de prodiges mensongers et toutes sortes de séductions de l'iniquité pour ceux qui périssent. Alors Satan sera libre et par le moyen de l'Antéchrist il agira de toutes ses forces de façon aussi merveilleuse que trompeuse. D'habitude on se demande quel sens donner à ces termes de signes et de prodiges mensongers : s'il trompera les sens des mortels par des fausses apparences, en faisant voir des choses qui en réalité n'existent pas, ou si ses prodiges seront authentiques mais qu'ils pousseront au mensonge ceux qui croiront que leur origine ne peut être que divine, inconscients qu'ils seront de la puissance du diable, d'autant qu'il sera investi d'un pouvoir jamais auparavant possédé. Lorsque tombe le feu du ciel et qu'il anéantit d'un seul coup la nombreuse domesticité de Job et ses immenses troupeaux, ce trombe furieuse qui s'abat sur sa maison et tue ses enfants, ne furent pas de simples apparences, mais les œuvres de Satan auquel Dieu avait donné ce pouvoir. La raison pour laquelle l'apôtre évoque des signes

et prodiges mensongers apparaîtra mieux plus tard. En tout cas, c'est par de tels signes et prodiges que seront séduits ceux qui le méritent, car, comme le dit l'apôtre, ils n'ont pas accueilli l'amour de la vérité qui eût fait leur salut. Et il n'a pas hésité à ajouter ces paroles : « Alors Dieu suscitera contre eux une telle œuvre d'erreur qu'ils croiront au mensonge. » Dieu la suscitera, car il permettra au diable de commettre ces actes, infligeant lui-même un juste verdict, bien que le diable agisse avec une intention inique et mauvaise. « Afin que soient jugés, dit l'Apôtre, tous ceux qui n'ont pas cru à la vérité, mais ont consenti à l'iniquité. » Jugés ils seront séduits et séduits ils seront jugés. Mais ceux qui sont jugés seront séduits par les jugements mystérieusement justes de Dieu, justement mystérieux, en vertu de ce jugement qu'il n'a cessé d'exercer depuis le péché originel sur les créatures raisonnables. Ceux qui auront été séduits seront jugés dans l'éclat du jugement dernier par le Christ Jésus, qui jugera le plus justement, ayant été lui-même le plus injustement jugé.

## Bibliographie

---

- Agamben : Giorgio Agamben, *Le Règne et la Gloire, Homo Sacer II*, traduit de l'italien par Joël Gayraud et Martin Rueff, Paris, Le Seuil, 2008.
- Bloch : Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien* (1949), Paris, Armand Colin, 1993.
- Casel : Odo Casel, *De philosophorum graecorum silentio mystico*, Giessen, 1919.
- Clément : Clement of Alexandria, *The Exhortation to the Greeks*, trad. et dir. G. B. Butterworth, Cambridge-Londres, Loeb Classical Library, 1948.
- Jérôme : Saint Jérôme, *Epistola ad Algasia*, in *L'Anticristo*, dir. G. L. Potestà et M. Rizzi, vol. II, Milan, Fondazione Lorenzo Valla, 2012.

- Ludus : *Ludus de Antichristo, Das Spiel vom Antichrist*, Stuttgart, Reclam, 1968.
- Milana : Fabio Milana, *Postfazione*, in Ivan Illich, *Pervertimento del Cristianesimo*, Macerata, Quodlibet, 2008.
- Puech : Henri-Charles Puech, *En quête de la Gnose*, Paris, Gallimard, 1978.
- Ratzinger 1 : Joseph Ratzinger, « Beobachtungen zum Kirchenbegriff des Tyconius in *Liber Regularum* », *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, 1956, 2, p. 173-185.
- Ratzinger 2 : [w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/audiences/2009/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20090422.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20090422.html)
- Schmitt : Carl Schmitt, *Le Nomos de la terre*, traduit de l'allemand par Lilyane Deroche-Gurcel, révisé, présenté et annoté par Peter Haggenmacher, collection « Quadrige », Paris, PUF, 2014.
- Troeltsch : Ernst Troeltsch, *Glaubenslehre. Nach Heidelberger Vorlesungen aus den Jahren 1991 und 1912*, Munich, 1925.
- Tyconius : *Liber Regularum — The Rule of Tyconius*, dir. F. C. Burkitt, Cambridge, « Text and studies », 1894.

## Table des matières

---

I. Le mystère de l'Église .....	9
1. ....	9
2. ....	12
3. ....	14
4. ....	17
5. ....	19
6. ....	21
7. ....	23
8. ....	24
9. ....	26
10. ....	29
II. <i>Mysterium iniquitatis</i> .	
L'histoire comme mystère .....	31
1. ....	31
2. ....	37
3. ....	40
4. ....	43

LE MYSTÈRE DU MAL

5. ....	45
6. ....	47
7. ....	49
8. ....	50
9. ....	52
10. ....	53
11. ....	55
<b>Appendice</b> .....	59
Déclaration de Célestin V .....	59
Déclaration de Benoît XVI.....	60
Tyconius .....	65
<i>Seconde règle. Le corps biparti du Seigneur</i> .....	65
<i>Septième règle. Le diable et son corps</i> .....	73
Augustin d'Hippone.....	82
<i>La Cité de Dieu. Livre XX, ch. 19</i> .....	83
<b>Bibliographie</b> .....	91